

Teleološki princip u Kantovoj i skolastičkoj filozofiji.

(Svršetak.)

Piše: Dr. S. Zimmermann.

II.

1. Skolastička se nauka o svrhovitosti oslanja u prvom redu na Aristotelovu metafiziku. Već je prije Aristotela grčki duh obratio svu pažnju filozofijskom istraživanju pojavnog svijeta. Budući da filozofsko istraživanje ide za prvotnim uzrocima svega bitka, navodi Aristotel umah u početku svoje Metafizike[4] četiri takova uzroka (1. *εἶδος, μορφή*; 2. *ὕλη*; 3. *τὸ κινητικόν*; 4. *τὸ οὗ ἕνεκα, τὸ τέλος*). U svezi s ovim najvišim uzrocima promatra Aristotel i kritički osvjetljuje razvitak grčkog umovanja o prirodi. Primitivnu fazu prirodne filozofije zastupaju J o n i a n i (Thales, Anaksimander, Anaksimenes), koji materiju smatrahu osnovnim principom ćutilnih predmeta. Svaka je stvar u prirodi pristupna osjetnom našem opažanju upravo u koliko je tvarna, a dakako da osim toga svaka stvar imade svoju stalno odredjenu narav ili bit. Ali ovaj princip (oblik), po kojemu je stvar ovo što jest, a ne drugo štogod, mijenja se i nije tako trajnog, neprolaznog bitka kao materija. Zato ovi naravoslovci smatraju nepromjenljivu, neodredjenu neku tvar (*ἄπειρον*) temeljnim principom svih predmeta u vidljivom svijetu. Isto tako i Heraklit nije nastojao, da iznadje ono odredbeno počelo, po kojem se osjetne stvari medjuse razlikuju. Po njegovom nazoru uopće ne postoji stalno kakovo odredjenje u stvarima, već je sve u neprekidnom nastajanju. Razlog zbivanja nalazi Heraklit u nekim oprekama, koje su tvorni uzrok borbe. Isticanjem zbivanja i tvorne uzročnosti

[4] I, 3 p. 983 a 26 sq.

dobila je filozofija prirode doduše neko dublje značenje, ali se još nije vinula, da u neodredjenoj tvari potraži odredbeni princip.

Posve oprečnim pravcem nego jonski filozofi, pošli su Pitagorovci. Opažajući kvantitativnu odredjenost stvari i trajno odredene snošaje prirodnog zbivanja smatrali su Pitagorovci matematičke principe konstitutivnim elementom svega bitka. Materialna strana je pri tom posve odnemarena, jer materija ne znači drugo nego protežnost, koja je djeliva te se po tom dadu matematičkom točnošću odrediti sve njezine promjene. Pitagorovci su dakle formalni momenat isticali u tolikoj mjeri, da je umjesto materialnog principa u prirodnim stvarima zavladala matematička zakonitost, a oblikujući (bitni) princip svih stvari postao je »broj«.[5]

Posvema je osjetnu stranu tjelesnog svijeta napustila eleatska škola. Dok su Pitagorovci u kvantitativnim snošajima i nepromjenljivim oblicima nazrijevali bitnost tjelesa (ne obazirući se na njihovu promjenljivost), Eleaćani traže bitnost stvari onkraj osjetnog iskustva. Po njihovom nazoru imadu sve osjetne stvari metafizički svoj princip, koji se nalazi iza promjenljive materije. Sve što osjetilima zamjećujemo, imade samo prividni bitak, pa zato možemo bitnost stvari samo razumom upoznati. U prostorno-vremenskom oblikovanju ne smijemo tražiti odredjeni karakter tjelesa, kašto misle Pitagorovci, jer prostorno-vremenski snošaj nije drugo nego osjetni prividjaj, koji za naše mišljenje uopće ne postoji. Prema tome i nema prelaza iz nebitka na bitak tj. nema zbivanja, jer i nebitak ne možemo pomišljati. Materialni svijet, koliko ga osjetilima opažamo, nema zapravo bitka, jer zadnji princip tjelesa mora da bude nepromjenljiv, trajno jednovit, nedjeljiv i neograničen. Materialnost jest nebitak, dočim je pravi bitak istovetan s mišljenjem. Ovu Parmenidovu nauku nastavio je Zeno, koji u promjenljivosti, mnoštvu i djelivosti osjetnog svijeta nalazi sama protuslovlja. Koliko je dakle eleatska škola zaslužna svojom naukom, da se bitnost stvari ne nalazi u osjetno zamiјećenim osebinama, već da ju moramo tek razumom iznaći, u drugu je opet ruku zauzela ova filozofija odveć jednostrano

[5] Met. I, 5 p. 985, b 23 sq.

stanovište, kad je sav iskustveni svijet pretvorila u varavu utvaru.

Pod uplivom eleatske škole razlikovali su i kasniji filozofi (Empedokles, Anaksagoras, Demokrit) trajni, supstancijalni bitak od promjenljivih pojava, s tom razlikom što se opet stalo podavati vrijednost iskustvenom opažanju. Eleaćani su odnemarivši iskustvo svu prirodu sveli na jedinstvo i nepromjenljivost mišljenja. U smjeru ovog idealističkog monizma nije se puno pitalo za postanak i konstitutivne principe materialnog svijeta, pa tako je sva filozofija prirode ostala jalova. Istom kad se iznova stalo isticati realnost osjetnog svijeta, nametnulo se opet pitanje o uzrocima one različnosti, koju medju osjetnim predmetima opažamo. Tako je Empedokles učio, da sve stvari u prirodi sastoje od četiri osnovna elementa: zemlje, vode, zraka i vatre. Supstancialne razlike osjetnih predmeta imadu se svesti na četiri ova elementa, koji su u sebi nepromjenljivi. Na taj je način Empedokles zauzeo posredni pravac izmedju Jonjana i Eleaćana, jer istražujući zadnje principe materialnih stvari ističe, da su ovi principi ipak nepromjenljivi. Osim toga priznaje Empedokles (kao i Heraklit) realne promjene, ali princip njihov ne stavlja u samu tvar, već ih smatra kao akcidentalne sile (ljubav i mržnja), koje spajaju i odvajaju sve elemente. U toj borbi nastaju svi predmeti, od kojih su neki svrsishodno oblikovani, dočim drugi nijesu, pa zato s vremenom izginu. Svršnost se dakle ne osniva na posebnom uzroku, već nastaje u prirodi pojedinačno i slučajno. Anaksagora priznaje takodjer samo akcidentalne promjene, a zabacuje pravo postajanje. Svi se prirodni dogadjaji razvijaju spajanjem i odvajanjem nepromjenljivih elemenata, a tih imade nebrojeno puno, jer se prirodne pojave ne dadu svesti samo na četiri principa, kaošto je mislio Empedokles. Sve stvari bile su iznajprije u kaotičnom stanju, dok ih nije uredio razum. Svaku promjenu u svijetu upravlja razum, pa zato osim matematičkih principa postoji u prirodi još i svrsishodna tendencija. Tako je Anaksagoras prvi pokušao prirodu tumačiti na osnovu finalnog principa.

Empedokles i Anaksagora podudaraju se u tom, što različnost osjetnih predmeta tumače pomoću konstitutivnih principa, koji su opet medjuse kvalitativno različni. Leukipp i nje-

gov učenik Demokrit drže, da su nepromjenljivi principi kvalitativno jednaki, a nejednakost se ima svesti na kvantitet, jer spajanje i odvajanje prapočela pretpostavlja gibanje, a toga nema bez praznog prostora. Zadnji sastavni dijelovi tjelesnog svijeta kreću se u praznom prostoru, a nijesu drugo nego protežne, a ipak nedjeljive jedinice (*atomi*), koje su veličinom, oblikom i težinom različne. Nebrojeno mnoštvo atoma, koji su odvijeka u gibanju, sačinjava jedini bitak u neograničenom praznom prostoru kao nebitku. Tako je ovaj atomistički nazor sve stvari i nastajanje sveo isključivo na protežne promjene. U opreci s Anaksagorom izrično uči Demokrit, da je sve u svijetu mehanizam tj. da u svemu vlada nužnost (*τύχη.)* Ovom se opet mehanističkom nazoru opr'o Sokrat, koji je u etičkim svojim istraživanjima nužno naišao na teleološki princip. Otud vidimo, kako je već Sokrat (nadovezaši na Empedoklovu i Anaksagorinu ideju svrhovitosti) zauzeo prema Demokritu jednako stanovište kaošto Leibniz prema Descartesu.

Nakon Demokrita nastaje u grčkoj filozofiji novi perijod, u kojem se nastoji ljudskoj spoznaji odreći svaka vrijednost. Sofiste drže, da zapravo istine i nema, jer se svakom nazoru dade suprotstaviti jednakim pravom drugi koji nazor. Proti ovom sofističkom skepticizmu digao se S o k r a t ustvrdivši, da je samo onaj nazor istinit, kojem se ne da jednakim pravom suprotstaviti drugi koji nazor. Istinitost nekog mnijenja doznat ćemo, ako ispitamo kako ljudi općenito u toj stvari misle. Ovaj kriterij istine ponukao je Sokrata na induktivnu metodu u znanstvenom istraživanju. Upoznavajući naime nazore pojedinih ljudi dolazio je Sokrat do općenitih istina. To je upravo glavna zasluga Sokratovog nastojanja, što je proti sofistima naglasio općenitu vrijednost spoznaje, kojoj odgovara »ono što jest«, a do toga se dolazi ćudorednim putem.

Sokratovom filozofijom utvrdjena je činjenica, da predmet ljudskog mišljenja imade karakter općenitosti i nužnosti, da sadržaje istinu i pravi bitak. Ono što je u stvarima nepromjenljivo, trajno i općenito, izriče pojam i definicija. Na ovu se činjenicu nadovezuje P l a t n o v o umovanje. Od mladosti već upućen[6] u Heraklitov nazor, da narav osjetnog svijeta sa-

[6] Met. I. 6 p. 987 a 29.

stoji u neprekidnom nastajanju, a sada potaknut Sokratovom filozofijom, koja uči stalnost i nepromjenljivost bitka, došao je Platon na misao, da se u osjetnom ili pojavnom svijetu ne nalazi pravi bitak, već da se realni osnov za ono u čemu su si stvari jednake i što u njima trajno ostaje, nalazi izvan pojavnih predmeta. Ovaj realni princip, kojemu odgovara u našem mišljenju pojam i definicija (kako Sokrat uči), zove Platon εἶδος ili ἰδέα. Općenitoj i nužnoj vrijednosti našeg mišljenja odgovara dakle nužnost i općenitost bitka. Ono što pojmom spoznajemo tj. ona općenitost, koja jednako i nepromjenljivo pripada mnogim stvarima, jest ideja, kojoj pripada pravi bitak, dočim je materialna strana pojedinačnih stvari jednaka nebitku. Pojedinke nastaju spojitbom idejnog bitka i materijalnog nebitka, pa zato moramo reći, da ideje ili općenite biti postoje izvan samih pojedinki. Osjetilima opažamo pojave tj. prolaznu i promjenljivu materiju, koja je donekle kao nebitak, a mišljenjem upoznajemo trajne, nepromjenljive i općenite biti, ideje. Tako je u Platonovoj filozofiji uskrisila eleatska nauka o nadosjetnom bitku, koji zbiljski postoji u osjetnim pojavama i koji uza svu mnogostručnost i promjenljivost pojavâ ostaje nepromjenjen i jednovit. Ideje su ono po čemu stvari doista jesu, jer koliko stvari potpadaju neprekidnom postajanju, nemaju karaktera stalnosti, pa zato se i ne može reći, da »jesu«. Kad bi sve stvari sastojale samo u promjenljivom nastajanju, ne bi uopće bilo predmeta za pravu, istinitu spoznaju; misaoni objekat mora ostati sam sebi trajno jednak, pa zato je pravo znanje o stvarima moguće samo onda, ako one doista »jesu«. Adekvatni razlog, po kojemu stvari »jesu«, zove Platon ideje. Prema tome su dakle ideje realni uzrok za sve ono, što je u stvarima nepromjenljivo tj. za ono po čemu su stvari ono što jesu. Nad svim idejama vlada ideja dobrote, pa zato je ona vrhovni princip u svijetu.

Iz rečenoga se dade razabrati, kako je Platon posve odijelio i rastavio osjetni svijet pojedinačnih stvari od nadosjetnih ideja, koje sačinjavaju pravi bitak. Dakako da je na taj način znanstveno upoznavanje prirode posve onemogućeno, jer umjesto induktivne metode, koju je baveći se etikom već Sokrat navijestio, uči Platon, da naše upoznavanje pravog bitka nije drugo nego djelomično sjećanje na intuitivnu onu spoznaju, koju je duša (prije boravka u tijelu) imala stojeći u neposrednoj svezi

s idejama. Ako je dakle i nesumnjivo, da je Platon s dosta razloga osim promjenljivosti u materialnom svijetu isticao zbiljski opstanak nepromjenljivog bitka (»idejâ), svakako je upravo tako s dosta razloga neodrživ njegov nazor o posvemašnjem odjeljenju iskustvenog i idejnog svijeta.[7] Tu je eto nastavio svojom filozofijom veliki Platonov učenik Aristotel.

2. Ideje se ne nalaze, kaže Aristotel, izvan osjetnih pojedinki, one su u materiji kao imanentni, oblikovni njihov princip. Sve stvari u prirodi, koliko su ono što doista jesu, imadu svoj adekvatni uzrok u formi, koja postoji zajedno s materijom. Sada su tek stvoreni pravi uvjeti za filozofiju prirode, kojoj je zadaća da induktivnim putem otkrije ono što je u pojedinkama općenito i nužno. Dok je naime Platon držao, da o stvarima u vidljivom, promjenljivom svijetu nemamo pravog znanja, jer se ideje, koje tim stvarima odgovaraju, nalaze izvan iskustvenog dosega, Aristotel uči, da su ideje odnosno forme u osjetnom svijetu, pa zato su osjetne stvari predmet istinite spoznaje. Aristotel je dakle omogućio spoznaju prirode upravo time, što je Platonove ideje prenesao u osjetne pojedinke.[8] U svezi sa Sokratom uči dalje Aristotel, da je objekat prave spoznaje, odnosno forma ili bit stvari da je sadržana u općenitom pojmu. Do definicije općenitog pojma dolazimo induktivnom metodom, koja polazi od osjetnog iskustva, pa onda refleksijom i apstrakcijom stvara općenite spoznaje. Tako je Aristotel istraživanju prirode osigurao uspjeh time, što se uklonio i jednostranom isticanju osjetnog opažanja i opet isključivom teoretizovanju. Iskustvo nam kaže, da nešto jest, a teorija nas upoznaje s uzrocima. Ovaj princip racionalnog (a ne senzualističkog) empirizma proveo je Aristotel u čitavoj svojoj filozofiji.

Aristotel je stupio u opreku s Platonom time, što je idejama zanijekao o materiji neovisnu, samostalnu egzistenciju. Forme su uzbiljene u pojedinostima, koje osjetno zamjećujemo. Na ovo oprečno stanovište oslanja se sav dalnji razvitak Aristotelovog umovanja. Ako se prava spoznaja stiče o pojedinačnim predmetima, onda se dakako sva spoznaja osniva na osjetnom iskustvu, tako da nas tek pojedinačno iskustvo uvodi u

[7] Met. I, 9 p. 990 a 33 sq.
[8] Anal. Post. 77 a 5; Met. VI, 16 p. 1040 b 26; IX, 2 p. 1053 b 22. —

općenitost. Znanstveno istraživanje ide za tim, da u osjetnom opažanju upozna bit stvari i njihove zakone. Prvo je dakle pitanje: koja je vrijednost osjetnog opažanja i kako nastaje razumna spoznaja? Otuda je vidjeti, da filozofija prirode (a po tom i nauka o svršnosti) ovisi i kod Aristotela o njegovoj teoriji spoznaje. Noetički problem o svezi spoznajnih moći s osjetnim pojedinostima odlučuje u rješavanju pitanja o postupku i vrijednosti prirodnog istraživanja. Zato je potrebno, da iznajprije ogledamo glavne principe Aristotelove noetike.[9]

Svaka spoznaja ide za tim, da bude u skladu sa svojim predmetom. Budući pako da predmeti, kako sami za sebe egzistiraju, ne ulaze u spoznajnu moć, zato se u spoznajnoj moći uspostavlja sklad sa spoznajnim predmetima pomoću reprezantativnih oblika. Prema tome je duša na neki način kadra izraziti sve štogod jest, to će reći, duša može da postane sve ono što zbiljske stvari već doista jesu.[10] Tako i osjetna moć u samom činu osjetnog zamjećivanja postaje formalno istovetna s predmetima, pa zato nas po svojoj naravi ne može zavesti u zabludu.[11] Dakako da je osjetni utisak fiziološki uvjetovan i prema tome je vrijednost osjetnog opažanja ovisna o subjektivnom momentu, ali ono što se u osjetnom činu izriče, pripada stvarima po realnom njihovom bitku, jer osjetne se stvari uopće nalaze izvan nas.[12] Aristotel dakle pretpostavlja objektivnu i realnu vrijedost osjetnog opažanja.

Premda se naše znanje osniva na osjetnom opažanju, ipak u njemu ne sastoji prava spoznaja. Ono što osjetilima zamjećujemo, imade samo relativnu vrijednost t. j. ovisi o samom osjećajnom subjektu, pa zato se ne može reći, da osjetilima upoznajemo bitak apsolutno, kako je sam u sebi. Osim toga upoznajemo osjetnim opažanjem samo ono što je pojedinačno, a ne ono što je općenito; osjetila nam kažu samo da nešto jest, a ne kažu zašto jest. Znanost pako istražuje uzroke i bavi se onim što je općenito.[13] Premda se dakle spoznaja osniva na

[9] Isp. Kampe, Die Erkntheorie des Aristoteles; S. Aicher, Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles.

[10] De anima 431 b 21 sq.

[11] ib. 427 b 12.

[12] ib. 417 b 27; 426 a 15.

[13] Met. I, 1 p 981 b 11; II, 4 p. 999 a 27; anal. post. 71 b 9; 86 a 4.

osjetnom iskustvu, ipak je pravo znanje specifički različno od osjetnog opažanja. Razum ne gleda na pojedinačne i promjenljive oznake, već upoznaje ono što je na stvarima trajno i nužno, a to je bit njihova.[14] Razumni dakle pojmovi imadu takodjer objektivnu i realnu vrijednost, jer izriču ono što se u samim stvarima nalazi. Realne su biti ujedno uzroci pojedinačnih stvari,[15] pa zato prava (znanstvena) spoznaja, koja ispituje uzroke stvari, ne sastoji u osjetnom opažanju. Ovim svojim nazorom o ljudskoj spoznaji postavio je Aristotel sve znanstveno istraživanje na sigurne temelje. Razum ide zatim, da upozna ono što je općenito i nužno t. j. da upozna uzroke stvari, a pri tom se oslanja na osjetno opažanje, pa zato i ono dobiva s razumom ravnopravnu vrijednost u znanstvenom nastojanju. Budući pako da po Aristotelovom nazoru osjetna i razumna moć stoje u svezi s realnim bitkom, zato se i Aristotelova filozofija prirode temelji na noetičkom objektivizmu i realizmu. Upravo ovo spoznajno-teoretsko stanovište, da je osjetno-razumna spoznaja u harmoničkom skladu s realnim svijetom, omogućilo je snažni napredak u istraživanju prirode. Dok je Platon odnemario promatranje pojavnih predmeta, u Aristotelovoj filozofiji dobiva osjetno iskustvo glavnu ulogu za znanstvenu spoznaju prirode. Budući da su uzroci istovjetni s realnim bitima, koje se u osjetnim pojedinkama nalaze, zato će znanstveno upoznavanje prirode biti upućeno na neposredno promatranje pojedinih predmeta u osjetnom svijetu.

3. Kad se u pitanju o snošaju pojedinačnih (osjetnih) predmeta s općenitim idejama odijelio Aristotelov nazor od Platonovog, to će reći, kad je Aristotel proti Platonu stao isticati, da se ideje ili forme nalaze uzbiljene u osjetnim stvarima, nastala je i razvila se na tom temelju sva Aristotelova teorija spoznaje. Kao rezultat ove teorije ispostavio se metodički jedan princip, koji ravna sve Aristotelovo umovanje te se očituje u svem njegovom filozofijskom istraživanju. Budući naime da razumom upoznajemo ono što je općenito, što se u stvarima nalazi kao realna njihova bît, a do te spoznaje dolazimo iskustvenim putem, zato je Aristotel postavio znanstvenom istraživanju prin-

[14] Met. V, 1 p. 1025 b 28; V, 2 p. 1026 b 3; VI, 6 p. 1031 b 6.

[15] Anal. post. 85 b 24; 93 a 4.

cip, da u iskustvenom promatranju pojedinačnih činjenica otkriva uzroke bitka. To je eto neprolazna zasluga Aristotelove filozofije, što svu nedogledno mnogostručnu gradju osjetnog iskustva sintetički svodi na najviše uzroke. Aristotel jednaku pažnju podaje iskustvenom promatranju i spekulaciji, i ovaj značajni potez Aristotelovog umovanja sustavno je proveden u svim njegovim djelima.

Najvažnija činjenica u osjetnom iskustvu jest nastajanje ili zbivanje *(γένεσις)*, pa upravo u svezi s tom činjenicom dolazi Aristotel do pojma o uzroku. U 4. knjizi Metafizike (u 1. i 2. poglavlju) točno se odredjuje pojam uzroka *(αἴτιον* ili *ἡ αἰτία*, causa) i počela *(ἀρχή*, principium). Sve ono što je u redu bivstvovanja ili nastajanja ili spoznanja prvo, zove Aristotel počelo. Prema tome i uzrok spada pod pojam počela, jer uzrok znači počelo zbivanja. Budući pako da nešto na razne načine može učestvovati kod nastajanja neke stvari, stoga razlikuje Aristotel četiri uzroka:[16] *ὕλη* ili *ὑποκείμενον, τὸ εἶδος, τὸ κινητικόν τὸ τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα.* U strogom smislu zove se uzrok samo počelo zbivanja, promjene, gibanja, ali Aristotel upotrebljuje taj pojam i za konstitutivne principe bitka i za svrhu zbivanja. Pojam zbivanja podredjen je pojmu promjene *(μεταβολή)*, odnosno pojmu gibanja *(κίνησις)*. Aristotel naime upotrebljuje oba ova pojma naizmjenice, premda zbivanje (nastajanje) zapravo znači supstancialnu promjenu tj. prelaz od relativnog nebitka na supstancialni bitak, dočim gibanje znači prelaz na akcidentalni bitak, a ovamo spadaju kvalitativne, kvantitativne i lokalne promjene. Ali pojam gibanja izriče uopće prelaz iz mogućeg na zbiljski bitak,[17] pa zato pod ovaj pojam spada i zbivanje ili nastajanje. Prema tome upotrebljuje Aristotel pojam gibanja u širem smislu (tj. ne samo za lokalno gibanje), tako da gibanje znači uopće uzbiljavanje ili aktualizovanje nečesa, što je ispred samog gibanja tek u moći da postane nešto zbiljsko. Dakako da ova mogućnost nije samo logička, ona znači realni supstrat, u kojem se još zbiljski ne nalazi neko stanje, ali može prijeći u odredjeno ovo stanje. Tako i zbivanje nije drugo nego prelaz iz mogućnosti u zbiljski čin, a taj zbiljski čin uzima se (kod pojma o zbi-

[16] Phys. II, 3 p. 194 b 23 sq; Met. I, 3 p. 983 a26 sq.; IV, 2 p. 1013 a 24 sq.; VIII, 4 p. 1044 a 33 sq.; Anal. post. II. 11 p. 94 a 21 sq.

[17] Phys. III, 1 p. 200 b 12 sq.

vanju) u smislu savršene pojedinačne supstancije. Aristotel dakle uzima pojam zbivanja u užem opsegu nego pojam gibanja, jer dok gibanje naznačuje · akcidentalnu promjenu, zbivanje znači prelaz, kojemu je cilj savršeni čin (ἐντελέχεια) zbiljske supstancije.

Izjasnivši pojam zbivanja ili nastajanja ističe Aristotel, da ovaj pojam imade objektivnu vrijednost, jer je zbivanje realna činjenica u iskustvenom svijetu. Prema tome imadu u zbivanju svoj realni osnov i sva četiri uzroka, koja sudjeluju kod samog zbivanja. Uzroci su realni uvjet kod svakog nastajanja ili kod prelaza od nečesa na nešto. Ono od česa nešto nastaje t. j. onaj realni supstrat, koji sam po sebi još nije odredjena tjelesna supstancija, ali može da nastane, zove Aristotel ὕλη πρώτη; dočim se odredbeni princip tj. što upravo nastaje, zove supstancialna forma (εἶδος, μορφή). Oba su ova principa medjusobno u snošaju mogućnost i zbiljnosti. Prvotna materija nije još zbiljsko tijelo, kako ga osjetilima opažamo (ovu neposrednu materiju zove Aristotel ὕλη ἐσχάτη), ali nije opet ni puko ništa; ona je realni supstrat, koji može da postane zbiljsko tijelo, pa zato je ὕλη πρώτη konstitutivni princip tjelesa, a isto je to i supstancijalna forma. Ova je forma imanentni princip pojedinačne supstancije tj. po njoj je neka stvar ono što po biti ili naravi svojoj doista jest. Zato je supstancialna forma isto što οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι tj. ono što odgovara definiciji pojma. Osim ova dva uzroka imade i tvorni uzrok (τὸ κινητικόν), koji proizvodi sam prelaz iz mogućnosti u zbiljnost. Napokon je svršni uzrok (τὸ τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα) ono zbog česa je zbivanje, odnosno ono što ima da zbivanjem nastane. Rekli smo pako, da zbivanjem (prelazom iz mogućnosti na zbiljnost) nastaje forma, pa zato Aristotel istovetuje formalni i svršni uzrok. Kod svakog je nastajanja savršena zbiljnost ili bit ili supstancialna forma ujedno svrha samog nastajanja. Prema tome je i svrha konstitutivni princip nastajanja, pa zato i pojam svršnog uzroka imade realnu vrijednost kao i pojam stvarne biti. Ali ne samo da je svrha istovetna s realnom biti, ona je istovetna i sa tvornim uzrokom,[18] jer se i tvorni uzrok nalazi u supstancialnoj formi, a ne u materiji. Tako je svrha ne samo onaj formalni uzrok, koji

[18] Phys. II, 7 p. 198 a 14 sq.

nastaje gibanjem, već je ujedno i onaj tvorni uzrok, koji gibanje proizvodi.

Budući da je forma (s kojom je istovetna svrha) savršena zbiljnost *(ἐντελέχεια)* obzirom na materiju, koja znači realnu mogućnost, izvodi otuda Aristotel važni jedan princip, da je zbiljski čin *(ἐνέργεια)* ispred realne moći.[19] Poredimo li naime oba pojma: »aktualnost« i »potencialnost«, vidjeti je, da potencialnost imade samo toliko smisla, koliko izriče snošaj s nečim što je aktualno tj. koliko može da bude ili postane aktualno. Nadalje je aktualno biće i po vremenu ispred potencialnog, jer iz potencialnosti nastaje zbiljski čin samo pomoću principa, koji potencialnost stavlja u gibanje tj. pomoću nečesa što već zbiljski postoji. Napokon je čin *(ἐνέργεια)* i kao supstacialna forma *(εἶδος)* ispred potencije; jer bitna forma jest savršeni princip *(ἀρχή)* dočim je ono što po ovom principu nastaje, više ili manje savršeno, prema tome dali je bliže ili dalje principu. Otuda slijedi, da je čin kao bitna forma po svojoj savršenosti ispred potencije. Nakon svega toga dolazi Aristotel do teleološkog načela, da je čin i kao svrha ispred potencije. Svrha je naime princip za ono što se zbiva ili što nastaje (odnosno što je potencialno), a princip *(ἀρχή)* jest uvijek prvo, pa zato je i svrha ispred nastajanja. Svako zbivanje ovisno je o principu i po tom već pretpostavlja svoj princip,[20] a svrha za kojom ide svako zbivanje, jest princip, pa zato je svrha ispred nastajanja. Ono što dolazi na koncu zbivanja (tj. svrha), jest kao pojam na početku zbivanja, to će reći: svrsi pripada obzirom na zbivanje idealna priornost. Iz identificiranja svrhe s činom dade se izvesti još jedno važno načelo, naime da svrha znači isto što i dobrota. Čin je svakako nešto bolje nego potencija; jer ono što je samo po mogućnosti dobro, ne isključuje aktualnog zla, a ono što je aktualno dobro, isključuje svako zlo. Aktualno dobro sadržaje dobrotu nepomiješanu sa zlom, dočim je s potencijom dobrote spojiva mogućnost zla. Čin je dakle bolji nego mogućnost. Otuda slijedi, da je savršeno ispred nesavršenog, a po tom i svrha, koja je istovetna s činom, da znači dobrotu i da je prva. Izuzmemo li dakle slučajnost i nužnost, kojoj je izvor u materiji, valja općenito reći, da zbivanje u prirodi imade svoju svrhu.

[19] Met. VIII, 8 p. 1049 b 5.

[20] De gener. an. 764 b 34; 778 b 2; De part. an. 640 a 18.

U rješavanju teleološkog problema držao se Aristotel temeljnog noetičkog načela, da se sva naša spoznaja ima osloniti na iskustveno opažanje. Prema tome je i metafizičku nauku o svrhovitosti trebalo primijeniti na induktivno promatranje pojedinih činjenica i pojava u prirodi. Pa doista nam Aristotelovi spisi pokazuju, da su naravoslovna njegova istraživanja s metodičkog obzira toliko savršena (osim što su još za onda nedostajala pomoćna sredstva), te pobudjuju na udivljenje uza sav dosadašnji napredak prirodnih nauka.[21] Rezultat je ovog istraživanja, da se u pojedinim organskim bićima nalazi imanentna svrha, koja sastoji u samoj savršenosti bitne forme. Kaošto se u dijelovima pojedinačnog organizma očituje svršnost, tako se u medjusobnim snošajima svih bića u svijetu pokazuje svršni poredak, koji vodi najvišoj i zadnjoj svrsi, a to je Bog. Naša je bila zadaća, da s noetičkog gledišta upoznamo Aristotelov nazor o svršnom uzroku u svezi s njegovim općenitim spoznajno-teoretskim načelima, pa zato nam nije ovdje namjera, da ga slijedimo na induktivnom putu prirodnog opažanja.[22]

4. U okviru Aristotelove noetike i metafizičke njegove nauke o svrhovitosti izgradila se i skolastička filozofija prirode. Komentari sv. Tome Aristotelovoj Fizici i Metafizici usvajaju posvema Aristotelovu nauku o uzrocima. Sv. Toma razlikuje takodjer četiri uzroka: materijalni, formalni, tvorni i svršni. Kod nastajanja je svršni uzrok istovetan s formalnim. Svakako je svršni uzrok najvažniji, jer formalni uzrok ne može odrediti materije bez tvornog uzroka, a tvorni opet uzrok ne djeluje bez neke svrhe, koja ga svojom dobrotom potiče na teženje.[23]

Psihološkim promatranjem htijenja dolazi sv. Toma do pojma o svrsi. Kadgod hoćemo neku stvar ili djelovanje, uvijek nam se ovaj objekat htijenja očituje kao svrha ili cilj, koju volja intendira i kod koje se svojom izvedbom zaustavlja. Nužnost svršnog snošaja deducira sv. Toma iz kauzalnog načela. Za prelaz iz potencije u čin iziskuje se svakako tvorni princip; ali budući da je učinak tvornog uzroka medju mnogim mogućim

[21] Isp. R. Eucken, Die Methode der Aristotelischen Forschung (Brl. 1872).

[22] Isp. N. Kaufmann, Die theologische Naturphilosophie des Aristoteles (Paderborn 1893) p. 53 sq.

[23] C. gent. III. c. 2 et 3.

učincima upravo stalno odredjen, zato moramo pretpostaviti, da taj tvorni uzrok u svom djelovanju intendira dotični učinak kao svoj cilj. Otuda slijedi, da zakon svršnosti imade opću primjenu na zbivanje kao i načelo uzročnosti, a uza to imade upravo tako realnu vrijednost kao i pojam zbivanja.[24]

Suarez bavio se napose pitanjem o snošaju izmedju svršnog i tvornog uzroka. Djelovanjem tvornog uzroka dobiva svrha zbiljsku egzistenciju, tako da prije tog realizovanja uopće ne postoji, pak se pita: kako može svrha biti uzrok? Suarez odgovara, da svrha može i prije nego bude realizovana kauzalno uplivati na činioca u toliko, što ju činioc spoznaje.[25] Na čovječju volju utječe svrha kao dobrota, i to opet samo koliko je spoznana (ne zato jer je spoznana). Drugim riječima, kauzalni upliv svrhe na ljudsku volju ne ističe iz spoznaje, već iz spoznane dobrote, tako da je spoznaja samo uvjet za kauzalnost dobrote. Ali opet se pita: kako može u spoznaji predočena dobrota postati pravi uzrok? Čini se, da je volja uzrok, koji sam sebe giblje prema svrsi, pa je po tom svršni uzrok istovetan s tvornim. Ali dobrota nekog predmeta giblje volju na posve drugi način, nego što se volja sama giblje; svrha ne giblje volju efektivno, već (obzirom na samostalno gibanje volje) na metaforički način. Isto tako se imade posebna vrst kauzalnosti pripisati svrsi gdjegod nalazimo svrsishodne radnje. Životinje osjetnim zamjećivanjem svakako teže za svrhom, a i neosjetna bića pokazuju svrsishodnu djelatnost. Dakako da fizičke stvari ne mogu same sebi postavljati svrhu, pa zato ih na svršnu djelatnost upravlja neko razumno biće. Imanentna kauzalnost fizičkih bića nije dakle sama u sebi finalna, već pretpostavlja finalnu uzročnost, koja fizičke predmete upravlja odredjenim svrhama.

Izloživši ukratko skolastičku nauku dolazimo napokon do pitanja: dade li se teleologija održati u filozofiji i prirodnim naukama, te u kojem smislu? Nesumnjivo je, da u višem duševnom i osjetnom životu nalazimo svrhe, i ako nijesu isključeni

[24] S. th. I. II. q. 1. a. 2.; isp. Domet de Vorges, Cause efficiente et cause finale (Paris 1889) p. 129. — Kako je misao teleologije uplivala na cjelokupno filozofijsko umovanje sv. Tome isp. Th. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino (Münster 1912).

[25] Met. disp. XXIII. sec. 1.

slučajni momenti. Nepreporno je nadalje, da u tom području svršni uzrok nije istovetan s tvornim; jer svrha utječe na tvorni uzrok, u koliko tvorni uzrok spoznaje dobrotu onoga, što ima da bude realizovano, dočim sama težnja za dobrotom, njeno realizovanje i svi uvjeti za polučenje svrhe sačinjavaju tvorni uzrok. Kod razumnih i osjetnih bića nije dakle istovetna zadaća svršnog i tvornog uzroka; dok tvorni uzrok realno proizvodi svrhu, u tom je svom djelovanju i sam tvorni uzrok donekle učinak svrhe, koja ga upravlja u djelovanju.

Ali, pita se, imade li teleologiji mjesta u vegetativnom i anorganskom svijetu, ili je ovdje sveukupno zbivanje samo mehanizam tvornih uzroka? Imade li pojavâ u prirodi, koje možemo smatrati slučajnim učincima tvornih uzroka? Nema sumnje, da uza svu djelatnost po općim mehaničkim zakonima može uslijed nesuglasnog sudara tvornih uzroka nastati posve neredoviti i u toliko slučajni učinak, a opet može skladno sudjelovanje silâ svrsinalično proizvesti pojave, koje su u tom smislu takodjer samo slučajni učinak. Ali zar su sve prirodne pojave ovako slučajni učinci tvornih uzroka? Ako je upravo nemoguće, da prirodne pojave shvatimo kao učinak slučajnog sastava tvornih uzroka, onda smo dakako usiljeni prihvatiti prirodnu svršnost. Ali možda je to samo subjektivna nužnost misaone naše udezbe, a da u objektivnoj zbilji ipak ne postoji svršna kauzalnost. Kad bi tako bilo, onda bismo morali reći, da se naš razum upravo zato, što neke pojave u svijetu ne može protumačiti inače već jedino teleološki, da se rekoh naš razum nužno nalazi u zabludi, koje se ne može riješiti. Dosljedno bismo morali reći, da uopće nismo sigurni, da li misaonoj našoj nužnosti odgovara nužnost zbiljskog bitka, a po tom bi sva naša spoznaja prirode bila iluzorna. Da se predusretne ovakovom slomu filozofske i prirodne znanosti, imade samo jedan izlaz, a to jest, da sveukupne pojave u prirodi, ako ih je doista nemoguće shvatiti kao slučajno nastali produkat tvornih uzroka, iziskuju svršnu kauzalnost. Finalnim pak uzrocima pripada realni bitak upravo kao i tvornim uzrocima, jer i ovim potonjima pridijevamo realnu vrijednost samo zato i u toliko, što bez njih nijesmo kadri protumačiti realne pojave u prirodi. Dali uistinu imade takovih pojava, koje se ne dadu protumačiti slučajnim sudjelovanjem tvornih uzroka, to se dakako može

ustanoviti samo induktivnim putem. Ako se na taj način ispostavi, da u prirodnim pojavama postoji svršnost, onda je dalnje opet pitanje: kako se može u fizičkim bićima, koja nemaju svijesnog poznavanja svrhe, kako se i u njima može nalaziti teleološki princip? Na ovo se pitanje nadovezuje fiziko-teološki dokaz za egzistenciju Božju, što već ne spada u okvir ovog raspravljanja.[26] Svakako iz našeg prikaza peripatetičko-skolastičke nauke o finalnom uzroku proizlazi nepobitno, da je i fiziko-teološki dokaz za egzistenciju Božju upravo tako objektivne i realne vrijednosti, kao i sam pojam finalnog uzroka.[27] Pa kaogod što će Aristotelova i Tomina nauka o vrijednosti ljudske spoznaje, a napose njihova metafizička nauka o uzrocima, zauvijek ostati istinita, tako će zauvijek biti uzvišena i njihova filozofija prirode, koja nas iz ovog vidljivog svijeta vodi u drugi jedan, metafizički svijet, gdje se nalazi prvotni Uzrok i Svrha svega bitka.

[26] Isp. Al. Schmid, Erkenntnislehre (Frbg. 1890) II. p. 156 i 172.
[27] Isp. Kaufmann, l. c. p. 91 sq; Steinbüchel, l. c. p. 121. sq.



0·90 Mk. U nakladi: A. Marcus und E. Weber's Verlag u Bonn-u.

U pet je poglavlja podijelio učeni Richter ponajvažnije sakralne natpise, t. j. prema njihovu načinu posvete. U prvo poglavlje ulaze zakoni sakralnog sadržaja, u drugo natpisi sa kultom careva i bogova, u treće afrikanska i galsko-germanska božanstva, u četvrto galsko-germansko-keltski i sirski bogovi, a u peto ili zadnje poglavlje egipatska božanstva. Natpisi su izvađeni iz „Corpus Inscriptionum Latinarum" i popraćeni sa tekstualno-kritičnim bilješkama. Važni su ovi natpisi poradi očitog odraza starinske duše u štovanju raznovrsnih božanstva i u odalečenju od pravog i jedinog Boga. Opet jedan dokaz, da čovjek ne može biti nezavisan, niti da može biti daleko od božanstva. Richterova knjižica, izašla kao br. 68 u „Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen", poslužit će dobro zanimateljima jezičnih i religijoznih pogleda. *Dr. Gančević.*

Regulativ für die Bearbeitung von Manuscripten-Katalogen (zunächst der Bibliotheken der österr. Stifter und geistl. Corporationen) nach den Vorschlägen der Hochw. Herren Bibliothekare Albin Czerny, Dr. P. Otto Grillnberger und Gottfried Vielhaber. U 8-ini 14. str. Cijena 60 para. Izašlo kod: Verlag der Leo-Geselschaft (Rotenturmstrasse 2), Wien I.

Često se osjeća potreba za uređivanjem knjižnicâ, a napose onakovih, koje imaju i rukopisâ. Nije to nezahvalni posao pružiti čitaocu ili znatiželjniku popis rukopisne imovine. Tko će znati, koliko mi dragocjena imamo, a da ne znamo? Sa malo volje i truda moglo bi se i toj zamjerci stati na kraj. Pisci gornje brošure u tomu nam pokazuju put. Oni s ovom malom knjižicom upućuju čitaoca, kako će, u prigodi, uređivati popise ili kataloge onih rukopisâ, za koje koje on znade ili ih može korisno upotrebiti preko tuđe ruke. Pri katalogu rukopisâ najvažnije je i najglavnije to, da čitalac dozna, u kakovu se stanju i sadržaju nalazi odnosni rukopis. Za to je potrebno na tanko opisati rukopis. Način, kojim se rukopis ima opisati, predlažu gore navedeni bibliotekari u ovoj brošuri. Polag naputaka oca Czerny-a, oca Grillnberger a i oca Vielhabera sastavljač kataloga mora napraviti najprije uvod, u kojemu će prikazati zgode i stanje dotične knjižnice. Iza uvoda slijedit će opis rukopisâ s općenitim i posebnim opaskama vrhu sadržaja pojedinih rukopisâ prema usvojenu indeksu. Pri svrsi je istaknuto „Schema" eventualno opstojećih rukopisa. U svim potankostima mi se slažemo sa prijedlozima u brošuri. Bibliotekarima izvrsno će poslužiti.

Anton Lovre Gančevic O. F. M.



Pregled časopisâ.

Vrhbosna katoličkoj prosvjeti. God. XXXI Br. 17—20. Sarajevo 1917. Izdaje kaptol Vrhbosanski. Uređuje: Dr. Iv. Dujmušić.

Članci: Dragutin Čelik: Demokracija i Crkva. — Vladimir Bakotić: Sv. Jeronim. — O. Ivan Franjo Durazzo: **Muka** Sina Božjega. — I. B.: Pisma jednom sumnjaču. — Dragutin Čelik: Samaritanski rad Benedikta XV. — Don A. Brakšić: Krist i umjetnost. — O. Fr. Beller: Novi crkveni Zakonik. — Okružnice. — Vjesnik. — Prosvjeta.

Hrvatska Straža. God. XV. Broj 5. Rijeka 1917. —

Članci: Dr. A. Alfirević: Javno mnijenje. — Nedeljko-Sabatini-Subotić: Engleski deizam ili razvoj misli u 17. vijeku. — Dr. D. Kniewald: Markovićev sustav općenite estetike. — Dr. R.: Problem sposobnosti. — A. Putaljac: Higijena rase. — Upiti i odgovori: Isus i kraljevski plašt. — Framasunstvo je proti vjeri. — Konvertiti — znak slabosti. — Fiat lux! — Književnost. — Kat. časopisi. — Pregled. — Bilješke.

Kršćanska škola. Pedagoški i didaktički list. Glasilo hrvatskog katol. katehetskog društva. Godina XXI. Broj 7. i 8. Zagreb 1917.

Članci: Za svjetskog rata — svjetski katekizam. — Dr. St. Č.: Izbor iz stare književnosti kršćanske. — P. J.: Misli glede sadašnjih propovijedi osobito u srednjim školama (Misli jednoga svjetovnjaka). — Josip Marić: Poganski i kršćanski moral u svijetlu kulturne povijesti. — V. Bl. Čičević: Katehet na selu. — St.: Nešto iz maloga pedagoškoga svijeta. — Prilog: Kratka sadržina kršćanskog nauka (Mali Bellarminov katekizam).

Sv. Cecilija. Smotra za crkvenu glazbu sa glazbenim Prilogom. Glasilo Cecilijinog društva. God. XI. Svezak V. i VI. Rujan, Listopad, Studeni, Prosinac 1917. Zagreb.

Članci: Janko Barlè: Nešto o crkvenim jačkama ugarskih Hrvata. K našemu glazbenomu prilogu. — Franjo Dugan: »Crkvene« popijevke. — Janko Barlè: Pavlinska pjesmarica iz g. 1644. — Vinko Žganec: Jedan sablažnjiv istup. — Vinko Žganec: Neke reminiscencije sa proštenja kod Marije Bistričke. — Josip Andrić: Antun Dvořak (studija). — Josip Lovretić: Odgovori na pitanja o sabiranju grade o glazbi napose crkvenoj. — Iz hrvatske glazbene prošlosti. O. Angjelko Posinković O. P.: Dominikanac fra. Benedikto Babić (Baba), pjevač, glazbenik i graditelj orgulja. — Rudolf Strohal: Kada i odakle su se doselili ugarski, dolinjo-austrijski i moravski Hrvati? — Fr. Dugan: »U se vrime godišta« i Frescobaldi. — Franjo Perčić: Za materinsku riječ. — O. A. Zaninović: Postupac k članku o božićnim napjevima u Dalmaciji. — Naši dopisi: Makarska. Zagreb. Prag (Emaus). Supetar na Braču. Rijeka. Kastav. Lipa. Macinci. Veliki Bukovac. Rovinjsko selo u Istri. Crni lug. - Glazbena literatura. — Razne vijesti. — Nek je svašta. — Iz »Cecilijinog društva«.

Mjesečnik pravničkog društva u Zagrebu. Godina XLIII. Br. 10. i 11. Zagreb 1917. Ureduje: dr. Ladislav Polić.

Raprave: Fr. vitez Kruszelnicki: Studije iz gradanskoga parničnoga postupka za Bosnu i Hercegovinu. — Hinko Več: Gruntovno uredovanje oko zabilježaka spoja ovlašteništva na zemljišne zajednice. — Dr. I. Politeo: Padanje vrijednosti novca i pravo. — Dr. R.

Horvat: Kaznene parnice u Varaždinu. — M. Renčević: Pristojbe u postupku pred mjesnim sudom. — Dr. Fr. Seifert: Građanske osobe pred vojn. kazn. sudovima. — Dr. M. Lanović: Crkvena uprava u Srbiji. — Pravosuđe: Građansko — Trg. mjenb., pomorsko, stečajno pravo i pravo pobijanja — Kazneno. — Iz prakse: upravne, financijske. — Književnost. — Zakonodavstvo.

Vjesnik kr. hrvat. slav. dalm. zemaljskog arkiva. God. XVIII. Sveska 4. Uređuje dr. Ivan Bojničić pl. Kninski. Zagreb 1916.

Antun Milošević: Stari kotorski arhiv u Zadru. — Dr. Rudolf Horvat: Nekadašnja gimnazija u Rumi. — Dr. Franjo Bučar: Troškovnik i itinerar Hansa Hoffmana, konjušara baruna Ivana Ungnada, u poslu hrvatske protestantske tiskare u Würtenberškoj g. 1561. i 1562. — Dr. Aleksa Ivić: Napadaj Pazvan-oglovih četa na Beograd 1797. godine. — E. Laszowski: Provala Turaka u Vinodol g. 1600. — J. Kempf: Novi prilozi za povijest Židova u požeškoj županiji. — Svaštice.

Čas. Znanstvena revija »Leonove družbe«. Zvezek 6. Ljubljana 1917.

Članci: Dr. F. Grivec: Vl. Sergejevič Solovjev. — Dr. J. Srebrnič: Absolutizem in Cerkev. — Dr. A. Pavlica: Verske, socialne in politične naloge po vojski. — P. St. Škrabec: V sporazumljenje. — Obzornik: Kultura — Filozofija — Zgodovina — Literatura — Zapiski.

Časopis katolického duchovenstva. Organ vědeckého odboru akad. křest. v Praze. S potporou »Dědictví sv. Prokopa« v Praze. Redaktor Dr. Ant. Podlaha. God. 58. (83.) 1917. br. 5. 6.

Dr. J. L. Sýkora: Pravost listu sv. Jakuba. — Antonín Melka: Salvian: O řízeni Božím. — Dr. Jos. Kachník: Mravní charakter. — Dr. Josef Slabý: Kultura babilonsko-asirská. — Dr. J. Samsour: Rychlé rozšíření křesťanství v prvních 3 stoletích a jeho příčiny. — Dr. Josef Foltynovský: Zpověď v tradici katolické cirkve. — Dr. Anton Podlaha: Jednání v příčine povýšení officia sv. Jana Nepomuckého na officium »duplex secundae clasis cum octava«, jakož i v příčině vlastního officia v letech 1736—1741. — Dr. Karel Kašpar: Pontifikat Pia X. — Dr. Josef Novotný Za svobodu svědomí. — Drobné články a zpravy. — Literatura.

Stimmen der Zeit. November-Heft 1917.: Die Untugend des Missmuts. (Ch. Pesch). — Die Kölner Kartause. Erinnerungen aus alter Zeit. (O. Braunsberger). — Volksregierung und Volksfreiheit. (P. Lippert). — Das Arbeitsziel der neueren Mykologie. Mit 1 Abbildung. (F. Theissen). — August Wilhelm Schlegel. (A. Stockmann). — Uebersicht. Gottes Dasein und Walten. (O. Zimmermann). — Besprechungen: Geschichte. — Kunstwissenschaft.

Zeitschrift für kathol. Theologie. IV. Quartalheft 1917. — Innsbruck. Felizian Rauch (L. Pustet.)

Abhandlungen. Joh. B. Wimmer S. I.: Die Etymologie des Wortes Gott. — Joh. Stuffler S. I.: Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers u. der Schöpfung. — Josef Donat S. I.: Grundlagen des Völkerrechtes. — Dr. Joh. Ernst: Textkritische Bemerkungen zur neuesten Ausgabe des Liber de rebaptismate. — Literaturberichte. A. Uebersichten. Religionspsychologie. B. Rezensionen und Kürzere Anzeigen. — Analekten.

Theologisch-praktische Quartalschrift. Siebzigster Jahrgang. 1917. IV. Heft. Herausgegeben von den Professoren der bisch. theol. Diözesan-Anstalt in Linz a. d. D. Verantwortliche Redakteure: Dr. Leopold Kopler und Dr. Wenzel Grosam. Linz 1917.

Rösler P. Aug.: Der Priester als Mystiker. — ***: Luther als »Reformator«. — P. A. Weiss: Luthers Erbe in der moderner protestantischen Teologie. — Franz Stingeder: Die Homilie (Ein Wort zur Verständigung). — Haring Johann dr.: Der neue Codex iuris canonici. — Perathoner Anton dr.: Forum internum und forum externum im kirchlichen Strafrechte. — Pastoral-fragen und fälle. — Dr. P. Sinthern S. I.: Kirchliche Zeitläufe. — Dr. Joseph Massarette: Der Kirchenstaat im Laufe der Jahrhunderte. — Peter Kitlitzko: Bericht über die Erfolge der kathol. Missionen. — P. Josef Hilgers S. I.: Neueste Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe. — Erlässe des Apostolischen Stuhles. — Verschiedene Mittheilungen.

Theologie und Glaube. 8. Heft. Inhalt: Dr. A. Schulz: Aus der Kriegspredigt der Propheten. — H. O. Eitner: Aus der kirchlichen Statistik. — P. H. I. Terhünte: Die religiöse Lage der Katholiken Frankreichs. — P. dr. T. Soiron: Der Prediger u. die Predigt. — Fr. Hüttermann: Hermann Bahr u. seine »Himmelfahrt«. — A. Sandhage: Die seelsorgerliche Vorbereitung auf die Schulentlassung. — Kleine Beiträge. — Erlasse u. Entscheidungen. — Aus der Theologie der Gegenwart. — Umschau in Welt u. Kirche. — Literarischer Anzeiger.

Der Katholik. 8. Heft. Inhalt: Dr. F. Friedrich: St. Ambrosius von Mailand über die Jungfräulichkeit Marias von der Geburt. — Dr. A. L. Veit: Konvertiten u. kirchliche Reunionsbestrebungen am Mainzer Hofe unter Erzbischof Joh. Phil. v. Schönborn. — Dr. J. Frings: Die Einheit der Messiasidee in den Evangelien. — Literatur. — Miszelle.

